



## ابن رشد بين الغرب والإسلام

د. محمد عمارة

الكلمة والاسم المشتق ( ... وله في الطب أكثر من عشرين كتاباً ، أشهرها: ( كتاب الكليات ) .. أما في الفلسفة - التي صارت أشهر ميادين إبداعاته - فله من الشروح والتأليف ما يزيد على التسعين كتاباً ..

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد ، فإن مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن في عصره ، وإنما لغلبة ملكة التفلسف عليه في كل فن أو علم كتب فيه .. فهو قد فلسف علم الكلام الإسلامي ، فارتفع ببراهينه عن جدل المتكلمين الذي غلب على الاحتجاج فيه .. وفلسف علم الفقه ، عندما جعل كتابه ( بداية المجتهد ) موسوعة في فلسفة اختلاف الفقهاء فيما اختلفوا فيه .. وكذلك كان (فصل

كان ابن رشد - أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد- (٥٢٠-٥٩٤ هـ - ١١٢٦ - ١١٩٨ م) - فيلسوفاً حكيماً ، ومتكلماً مسلماً ، وفقهياً مالكيّاً ، وقاضياً للقضاة ، وطبيباً عظيماً ، وأديباً ، ولغوياً ، أبدع في ميادين هذه الفنون والعلوم آثاراً خالدة ، تشهد على «التخصص - العميق» مع «الموسوعية» التي أحاطت بكل هذه الميادين ..

فله في علم الكلام : ( مناهج الأدلة في عقائد الملة ) ، وفي المنهج : ( فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ) .. وفي الفقه : ( بداية المجتهد ونهاية المقتصد ) .. وفي اللغة والأدب والنحو : ( تلخيص كتاب الشعر ) و (الضروري في النحو) و (كلام على

الحظ الوافر من الإعراب والآداب ،  
حتى حكى عنه أبو القاسم بن  
الطليسان: أنه كان يحفظ شعري حبيب  
والمتني ، ويكثر التمثيل بهما في مجلسه ،  
ويورد ذلك أحسن إيراد»<sup>(١)</sup> .

فإن أهمية هذا الوصف تتعدى  
تصوير ( الموسوعية - المتخصصة ) لابن  
رشد ، إلى الإشارة إلى كماله العلمي ،  
وفضله الخلقي ، والتواضع الذي زان  
شرف مكانته الاجتماعية والعلمية ،  
فجعله جامعاً إلى العلم العدالة الجامعة  
التي اشترطها الإسلام وحضارته في  
العلماء قبل الأمراء ! ..

فابن رشد ، الذي كانت حياته  
الفكرية تجسيدا للصراع الفكري بين  
تيارات الفلاسفة و فرق المتكلمين ، هو  
الذي يضع ضوابط العدالة لهذا الصراع  
فيقول : « إن العالم ، بما هو عالم ، إنما  
قصده : طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك  
وتحير العقول »<sup>(٢)</sup> .. وهو الداعي إلى  
أن تكون «حياة» العالم تجسيدا لفكره ؛  
وذلك حتى يجد فكره طريقاً ممهدة إلى  
القلوب والعقول «فإنما تكون الأقاويل  
التي يُحَثُّ بها على السنن مقنعة ، إذا

المقال ) و (تهافت التهافت) كتابين في  
فلسفة المنهج ، وحكمة الاختلاف بين  
الفلاسفة والمتكلمين ..  
تلك حقائق لا يختلف فيها العارفون  
بأبي الوليد ..

وإذا كان (ابن الأبار) [ ٥٩٥ -  
٦٥٨ هـ — ١١٩٩ - ١٢٦٠ م ] قد  
أجاد التصوير لمكانة ابن رشد بين علماء  
عصره ، وفي سياق العلم الإسلامي  
والعالمي ، عندما تحدث عنه فقال :  
وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية .  
درس الفقه والأصول وعلم الكلام ،  
وغير ذلك . ولم ينشأ بالأندلس مثله  
كمالاً وعلماً وفضلاً . وكان ، على  
شرفه ، أشد الناس تواضعاً وأخفضهم  
جناحاً . عنى بالعلم من صغره إلى  
كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر  
ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه  
وليلة بنائه على أهله ، وأنه سوّد في ما  
صنف وقيد وألّف واختصر نحواً من  
عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم  
الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون  
أهل عصره . وكان يُفَرِّغ إلى فتواه في  
الطب كما يُفَرِّغ إلى فتواه في الفقه ، مع

(١) إرنست رينان، (ابن رشد والرشدية) ص ٤٣٥، ٤٣٦. ترجمة عادل زعير ، طبعة القاهرة ، ١٩٥٧ م.

(٢) (تهافت التهافت) ص ٦٧ . طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ .

كان المشيرون بها ذوى صلاح وحسن فعل ؛ حتى تكون هذه الأشياء المذكورة ها هنا معلومة لنا وموجودة فينا ، فإنه إذا وُجد فينا الخُلُق الذي نحث عليه كان قولنا في الحث عليه أشد إقناعاً»<sup>(١)</sup>...

أما العدالة الجامعة بين إنصاف «الآخرين» بين الاعتصام بالحق الذي نؤمن به كمسلمين ، فإن ابن رشد يحدد منهاجها ، فيقول : « فقد يجب علينا إن ألقينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظراً في الموجودات ، واعتباراً لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناهم منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه . وما كان منها غير موافق للحق ، نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم»<sup>(٢)</sup> ..

وإذا كانت الأرض ممهدة لدارسي « ابن رشد الفيلسوف » أو « ابن رشد الفقيه » .. أو « ابن رشد الطبيب » .. فإنها ليست كذلك بالنسبة لدارسيه « مفكراً » .... أي دارسي موقعه الفكري بين تيارات الفكر ومذاهب

النظر والخيارات المطروحة على الأمم في التقدم والنهوض .. ففي هذا الميدان احتدم الخلاف حول موقع ابن رشد ، منذ عصره .. وحتى كتابة هذه الصفحات !....

ولم يكن « سوء الظن » أو « الاختلاف في موقع ابن رشد من مذاهب النظر وألوان الفكر ومذاهب التقدم » نابعاً من غموض في منهاج فيلسوفنا ، أو نقص في وضوح فكره ، بقدر ما كان نابعا من « الهوى » حيناً ، ومن النظرة الجزئية وحيدة الجانب إلى قطاع معزول من فكره - عن بقية القطاعات - في أغلب الأحيان ! .. فالذين رأوه شارحاً لأرسطو [ ٣٨٤ - ٣٢٢ ق م ] قد حملوه أحمال فيلسوف اليونان ! .. والذين رأوه ناقداً لفرق المتكلمين الإسلاميين ، حملوه على « الفلسفة » بالمعنى اليوناني ، وعلى « العقلانية » التي لا « نقل » فيها... فخلت هذه النظرات الجزئية لقطاعات مبتورة من أعمال أبي الوليد ، خلّت من المنهاج الذي حدّده الرجل للناظرين في مذاهب النظر وتيارات الفكر .. وهو

(١) ( تلخيص الخطابة ) ص ١٤٠ ، ١٤١ . تحقيق : د . محمد سليم سالم . طبعة القاهرة ١٩٦٧ م .

(٢) ( فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال ) ص ٢٨ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة

القاهرة ١٩٨٢ م .

المنهاج الذي لم يتدعه ، وإنما استخلصه من معيار النظر الإسلامي وهو : عرض « الحكمة » - التي هي « الإصابة في غير النبوة » أي الصواب الذي يصل إليه « العقل البشري » - بصرف النظر عن دين صاحبه واتجاه مذهبه - على « الحكمة » التي نزل بها الكتاب العزيز - أي الإصابة التي جاءت بها الرسالة السماوية الخاتمة - فما اتفقا فيه - العقل .. والنقل - كان هو الحكمة بإطلاق ؛ لأنهما هديتان من الخالق الواحد - الذي أنزل الكتاب والحكمة - لهداية خليفته الإنسان ..

فإذا كان الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، قد بعث إلى الناس ليعلمهم الكتاب والحكمة ﴿ ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ﴾ (١). وإذا كانت « الحكمة » - كما عرفها الحديث النبوي - هي « الإصابة في غير النبوة » (٢). فإن النظر العقلي فريضة إلهية ، والإصابة العقلية التي يثمرها هذا النظر ضرورة دعت إليها آيات الوحي

والتنزيل ؛ ليتزامل الكتاب والحكمة في هداية الإنسان ..

« فالحكمة - [ عند ابن رشد ] - هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان » (٣) ... والبرهان هو : « النظر بالعقل في الموجودات » (٤) ... فإن هذا النظر في الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامي لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات - وفي ذلك جوهر الدين وأولى فرائضه - ، لأن ذلك هو سبيل « الاعتبار في الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها . فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع » (٥).

ولذلك جاء الكتاب بإيجاب هذه الحكمة - النظر العقلي والبرهاني في الموجودات - فلقد « أوجب الشرع ﴿ فاعتبروا يا أولي الأبصار ﴾ (٦) . ﴿ وألم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ (٧) . ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ﴾ (٨) . ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ﴾ (٩) . » (١٠).

(١) البقرة : (١٢٩) .

(٣) (تهافت التهافت) ص ١٠١ .

(٥) المصدر السابق . ص ٢٦ .

(٧) الأعراف : ١٨٥

(٩) آل عمران : ١٩١ .

(٢) رواه البخاري .

(٤) (فصل المقال) ص ٢٢ .

(٦) الحشر : ٢ .

(٨) الغاشية : ١٧ .

(١٠) (فصل المقال) ص ٢٢ ، ٢٣ .

فالنظر العقلي ، والفحص في الموجودات بالبرهان : « حكمة إسلامية » أوجبها الشرع ؛ لأنها هي طريق الوصول إلى جوهر الدين والتدين - معرفة الذات الإلهية - .. ومن هنا تأتي علاقة المؤاخاة بين هذه « الحكمة » وبين « الشريعة » في المنهاج الإسلامي الذي صاغه ابن رشد .. ويأتي ضبطه الذي يميز إسلامية الحكمة إذا هي التزمت العدالة الإسلامية في النظر ، والفضيلة والخلق الإسلاميين في صناعة البرهان .. وبعبارة ابن رشد « فمن كان أهلاً للنظر .. هو الذي جمع بين أمرين : أحدهما : ذكاء الفطرة .

والثاني : العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية .. » (١).

لكن .... ومع كل هذا الوضوح والتحديد في المنهاج الرشدي للنظر العقلي - الذي بلور فيه منهاج الإسلام - في جعل الحكمة العقلية فريضة إلهية ، والأخت الرضيعة للشريعة السماوية - وهو المنهاج الذي شهدت إبداعاته

الفكرية لدقة تطبيقه له وشدة التزامه به .. فقد اختلف الناس في الموقع الفكري لابن رشد اختلافاً شديداً ... فوقف به البعض عند « ذكاء الفطرة » دون العدالة الشرعية ، عندما رأوا في « حكيمته » الفلسفة التي لا تلتزم بالشريعة، ولا تعرض « إصابة العقل » على « إصابة النبوة » .. بل واشتط البعض فرآه داعية لإقامة الفلسفة - الالإسلامية - على أنقاض الدين !؟ ..

ففرح أنطون [ ١٢٩١ - ١٣٤٠ هـ - ١٨٧٤ - ١٩٢٢ م ] - وهو علماني ماروني - يقول : « إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعـدته العلم » (٢).

والقس يوحنا قمر ، يقول : « إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد المعري ، عن الإسلام » (٣).

والدكتور مراد وهبـــــــــــــــــه - وهو «ماركسي - من إخواننا الأقباط - .. وأستاذ للفلسفة الغربية » - يقول : « إن ابن رشد يُخضع الدين للعقل .. وداعية لفصل الدين عن الدولة ..

(١) المصدر السابق . ص ٢٨ .

(٢) [ ابن رشد وفلسفته ] ص ٣٣ ، ٣٧ . طبعة الإسكندرية ١٩٠٣ م .

(٣) [ ابن رشد ] ج ٢ ص ٣١ . طبعة بيروت . المطبعة الكاثوليكية .

ومؤسس للتنوير الغربي والعلمانية الغربية»<sup>(١)</sup>.

ولقد جاءت هذه الأحكام - مع افتراض حسن النية وسلامة الطوية - من أن هؤلاء الباحثين قد انطلقوا للحكم على ابن رشد من دراستهم لتيار «الرشديين اللاتين»، الذي صارح الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا إبان بدايات النهضة الأوروبية - والذي لعب دوراً ملحوظاً في التأسيس للتنوير والعلمانية - فحسبوا مقالات «الرشديين اللاتين» على فيلسوف قرطبة المسلم .. غير ناظرين إلى الدراسات الجادة والكثيرة التي قومت فلسفة ابن رشد، وحددت موقعه الفكري انطلاقاً من إبداعاته الفكرية وإضافاته وانتقاداته المبتوثة في شروحه على أرسطو، وفي ضوء مقارنة هذه الإبداعات بمقولات «الرشديين اللاتين» وهى الدراسات التي جعلت «رينان» [١٨٢٣ - ١٨٩٢ م] - وهو أبرز دارسي ابن رشد من فلاسفة

الغرب المحدثين - يقول: «إن القدر قد جرى بأن يكون ابن رشد ذريعة لانطلاق أشد الأحقاد اختلاقاً، وأشد ضروب الصراع العقلي عنفاً، كما جرى بأن يكون اسمه علماً يخفق على تلك الآراء التي لم يفكر فيها مطلقاً على وجه التأكيد»<sup>(٢)</sup>.

وجعلت «أسنين بلاسيوس» [١٨٧١ - ١٩٤٤ م] - وهو من أبرز المستشرقين الغربيين، وأخيرهم يثاثر الإسلام، وأعدلهم أحكاماً - يقول: «إن من الواجب أن نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التي كان جميع المؤرخين ضحية لها، وهى أنهم متى وجدوا جماعة من «المدرسين» الذين نطلق عليهم في العصور الوسطى وعصر النهضة اسم الرشديين، فإنهم لا يترددون أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التي قالت بها هذه الجماعة»<sup>(٣)</sup>.

كما جعلت الإمام محمد عبده ١٢٩٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٥٠ م وهو من أئمة الناس بإبداعات ابن رشد -

(١) [مدخل إلى التنوير] ص ١٤١، ١٥٦، ١٥٩. طبعة القاهرة والكويت ١٩٩٤ م.

(٢) د. محمود قاسم [نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكويني] ص ٤١. طبعة القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.

(٣) المرجع لاسبق. ص ٢٠، ٢١.

يقول - في ختام نقده لآراء فرح أنطون- وبعد عرض فلسفي لمذهب ابن رشد-: «فهل بعد هذا يعد الفيلسوف مادياً ، ومذهبه مذهباً مادياً قاعدته العلم؟.. لا بل إلهي ، ومذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم ، قائل بخلود النفس ، وسعادتها وشـققائها وعذابها ونعيمها ..»<sup>(١)</sup>.

لقد أرادت النهضة الغربية الحديثة - بالوضعية .. والعلمانية .. وعقلانية التنوير - اللادينية - إقامة قطيعة معرفية مع اللاهوت النصراني ، وحذف «جملته المعترضة» من سياق تطورها الحضاري؛ لتأسيس نهضتها الحديثة على تراثها الإغريقي .. فقدمت ، لذلك ، نظرية الحقيقتين :

أ- العقلية العلمية الوضعية .. التي تؤسس عليها النهضة ..

ب- والدينية - التي لا تخضع لمناهج العلم ، ولا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية .

ولقد نسبوا القول بالحقيقتين إلى ابن رشد .. وسمى فريق من رواد هذه الدعوة أنفسهم «بالرشديين» ، ولقد

كانوا - في الحقيقة - منطلقين من الأرسطية - كما رأوها في شروح ابن رشد لأرسطو وليس من الرشدية - التي قدمها ابن رشد في إبداعه الخاص.. ومن هنا جاءت جنائية النظرة الجزئية، وحيدة الجانب ، لهؤلاء الذين لم يروا من ابن رشد سوى الشروح على أعمال فيلسوف اليونان .

وإذا كان فرح أنطون - وهو طليعة العرب الذين نقلوا هذه النظرة المغلوطة إلى لغتنا العربية - إنما صنع ذلك ، وهو يؤسس مع مجموعة المثقفين الموارنة الذين سعوا - تحت مظلة السلطة الاستعمارية في بلادنا - إلى إحلال النموذج الغربي في النهضة والتقدم - النموذج الوضعي العلماني - محل النموذج الإسلامي - الجامع ، بشمولية منهجيه ، بين الدين وسائر ميادين العمران الديني فسعي إلى الاحتماء بفيلسوف مسلم، وهو يقدم الخيار الحضاري اللا إسلامي إلى الأمة المسلمة .. فإن خلفاء فرح أنطون - الذين تجاوزوا «وضعيته المنطقية» ، التي جاورت بين «الدين» و«العلم» مع الفصل بينهما - إلى «الوضعية

(١) [ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ] ج ٣ ص ٥٢٧ . دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة القاهرة

العلماني في التقدم والنهوض ، دون  
مواربة أو تأويل .. الأمر الذي جعلنا  
نختار - في الحديث عن ابن رشد  
المفكر- تحديد موقعه الفكري بين  
خيارتي النهضة : الغربي .. والإسلامي،  
وتحرير حقيقة مذهبه في التأويل ؛ تبياناً  
لحقيقة مكانه من مذاهب الحكمة  
وتيارات الإصلاح ..

#### الدعوى :

يقول أصحاب هذه الدعوى -  
«الجديدة - القديمة»- التي تربط ابن  
رشد بمقولات «الرشددين اللاتين» ،  
وبتأسيس التنوير الغربي والعلمانية  
الغربية، إن الاتهامات التي أصدرها  
أسقف باريس ، في مارس ١٢٧٧م ،  
والتي حرمت ثلاث عشرة قضية فكرية  
للرشددين اللاتين..ومنها :  
١- إنكارهم علم الله للجزئيات  
الحادثة.

٢- وإنكار العناية الإلهية فيما يخص  
الأفعال الإنسانية .

٣- وقولهم بقدم العالم .

٤- وتقدير الفلسفة على الشريعة .

٥- وإنكارهم الخوارق والمعجزات .

٦- وقولهم بحقيقتين مختلفتين ،

المادية» ، التي تتجاوز «الدين» ،  
بتأويله ، فتخضعه للعلم والعقل -  
إخضاع إلغاء ، وليس وقفاً عند الفحص  
والنظر والفقه - .. هؤلاء الخلفاء ،  
يصنعون اليوم - في مواجهة تعاظم  
ظاهرة الإحياء الاسلامي - ذات الصنيع  
مع ابن رشد .. صنيع الاستدعاء  
القسري لفيلسوف قرطبة ؛ لجعله  
«الساتر» الذي يتحصنون به ، وهم  
يحاولون إقامة قطيعة معرفية مع الإسلام،  
وذلك بإحلال التنوير الغربي - الوضعي  
- والعلمانية الغربية - اللادينية - محل  
الوحي والغيب والشريعة ، عزلاً للسماء  
عن الأرض ، وإحلالاً «للدين الطبيعي»  
محل الدين السماوي ، واستبدالاً عاماً  
وكاملاً «للنسي» «بالمطلق» «وللعقل»  
« بالنقل » و«للسلطة البشرية»  
«بالسيادة الشرعية» بحسبان هذه  
الثنائيات ، في الإسلام ، كما هي في  
الفكر الغربي ، من «المتقابلات ..  
المتناقضات» ..

ولقد سلكوا إلى ذلك أبواباً عدة ،  
في مقدمتها ، ومن أهمها باب التزييف  
لمذهب ابن رشد في التأويل ... حتى  
لقد صوروا دعوتهم إلى إحياء فلسفة ابن  
رشد : دعوة إلى تبني الخيار الغربي



المشاهدة والتجربة . أما الدين فيوضع في دائرة «القلب» ، لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها . ومعنى ذلك أن لكل منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعاً للآخر» .

ويضيف الدكتور مراد وهبة - متجاوزاً دعوى فرح أنطون - فيقول : «وفي رأيي أن هذه الاتجاه مخالف لما يذهب إليه ابن رشد ؛ إذ إن ابن رشد يخضع الدين للعقل بفضل مالمدى العقل من قدرة على التأويل من أجل الكشف عن المعنى الباطن للنص الديني الذي يتفق ومقتضيات العقل . وأعتقد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذي أصبح مقبولاً في أوروبا ، بل أصبح أساساً لما يسمى بـ «الهرمينوطيقا» أي علم التأويل»<sup>(١)</sup>.

ونحن لن نقف مكتفين - في رد دعوى تأسيس ابن رشد لعلم التأويل ، بمعناه الوضعي الغربي - والذي يعني تجاوز الدين وإخضاعه للعقل - لن نقف عند تناقض هذه الدعوى مع ما قاله صاحبها من أن هذا التأويل الغربي قديم

فلسفية ودينية ، وصادقتين معاً . يقولون : إن هذه القضايا هي أفكار ومقولات رشدية .. وأن أهمها «هو نظرية الحقيقة المزدوجة» ، ومفادها : إمكان صدق نتيجتين متناقضتين في آن واحد ، أي إحداها صادقة في مجال العقل والفلسفة ، والأخرى صادقة في مجال الإيمان الديني .. وأن فلسفة ابن رشد - هذه - قد أفرزت تياراً رشدياً في أوروبا أسهم في الإصلاح الديني وفي التنوير»<sup>(٢)</sup>.

بل لقد تجاوزوا هذه الحدود لهذه الدعوى - التي سبقهم إليها فرح أنطون - إلى ادعاء أن ابن رشد «قد أخضع الدين للعقل .. بالتأويل» .. وهو ادعاء يفضي إلى أن ابن رشد قد تجاوز وألغى الحقيقة الدينية ، عندما اعتمد - بالتأويل - حقيقة واحدة ، هي الحقيقة العقلية ... ورأوا أنهم بهذا التجاوز قد اكتشفوا ما لم يكتشفه فرح أنطون .. فلقد «اتجه فرح أنطون إلى ضرورة الفصل بين العلم والدين . وحجته في ذلك أن العلم يوضع في دائرة «العقل» ؛ لأن قواعده مبنية على

(١) [مدخل إلى التنوير] ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤١ .

(٢) المرجع السابق . ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

قدم الفلسفة اليونانية «فاهرمينيوطيقا» Hermeneutics لها علاقة بهرمس Hermes والفاهرمينيوطيقا واحد من مؤلفات أرسطو عن الفاهرمينيوطيقا - Peri Hermeneius<sup>(١)</sup>.

وإنما سنعمد إلى الإبداع الفكري لابن رشد، عارضين مقولات «الرشديين اللاتين» على هذا الإبداع؛ لنرى هل هناك نسب حقيقي بين هذه المقولات وبين فكر أبي الوليد؟ .. ولنتبين حقيقة الموقع الفكري لفيلسوف قرطبة من مذاهب النظر وتيارات الفكر ومذاهب الأمم في التقدم والنهوض.

#### ١- العلم الإلهي بالجزئيات :

لقد كان إنكار «الرشديين اللاتين» علم الله، سبحانه وتعالى، للجزئيات الحادثة، هو فهمهم لمقتضي التصور الأرسطي لنطاق فعل الذات الإلهية... فالله، في ذلك التصور، قد خلق العالم وحركه، ثم أصبح لا يدري من أمر تدبيره شيئاً.. فهو كصانع الساعة، الذي انتهت علاقته بها بعد صنعه لها.. ومن ثم فهو لا يعلم ما يحدث في هذا العالم من جزئيات.. وليس هكذا

التصور الإسلامي لنطاق فعل وتدبير ورعاية الذات الإلهية لكل الموجودات... فالله ليس مجرد خالق للعالم، وإنما هو أيضاً مدبر للكون المادي والاجتماع البشري.. والقرآن يقدم هذا التصور ﴿ألا له الخلق والأمر، تبارك الله رب العالمين﴾<sup>(٢)</sup>. ﴿قال فمن ربكما يا موسى، قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾<sup>(٣)</sup> - في مقابل التصور الوثني الجاهلي - المائل للتصور الأرسطي - ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله﴾<sup>(٤)</sup>. والذي جعلهم يرجعون. بما وراء «الخلق»، من التدبير والعلم بالجزئيات الحادثة، إلى الطواغيت والأوثان.. فالخلق لله.. والتدبير لغير الله ﴿فقالوا هذا الله بزعمهم وهذا لشركائنا﴾<sup>(٥)</sup>.

ولقد كان فكر ابن رشد في هذه القضية إسلامياً خالصاً.. فالله، سبحانه وتعالى، عنده، عالم بالجزئيات، كما هو عالم بالكلييات.. لكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلمنا

(١) المرجع السابق. ص ١٣٩.

(٣) طه : ٤٩ : ٥٠.

(٥) الأنعام : ١٣٦.

(٢) الأعراف : ٥٤.

(٤) العنكبوت : ٦٣.

الإنساني ؛ لأن علمنا الإنساني صادر عن الموجودات ، ومسبَّب عنها ، ومتغير بتغيرها ، ومعلول لها .. بينما العلم الإلهي سبب في وجود هذه الموجودات.. فالغاية ليست بين الكلي والجزئي في العلم الإلهي .. وإنما هي بين كل العلم الإلهي وبين علم الإنسان ..

«إن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو مُحَدَّث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله ، سبحانه ، بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصهما واحدة ، وذلك غاية الجهل.. وكيف يُتوهم على المشائين أن يقولوا إنه ، سبحانه ، لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قِبَل العلم الأزلي المدبر للكل ، والمستولي عليه! (١) .. » «فالعلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث

لا أنه غير متعلق أصلاً..» (٢). وإذا كانت التصورات الأرسطية والوثنية - وكذلك التصور النصراني - لنطاق فعل الذات الإلهية ، والتي تراه مجرد خالق للعالم ، غير مدبر له ، فتدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، هي المنطلقات للتصور العلماني ، الذي يحمر العالم من حاكمية الشريعة الإلهية .. فإن قطع ابن رشد بأن «الله تبارك وتعالى ، هو الفاعل للكل وموجده ، والحافظ له: وهو المدبر للكل ، والمستولي عليه» (٣) .. يجعله على النقيض من التصور العلماني لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية ، ومن ثم ينفي علاقة فكره بتأسيس العلمانية الغربية .. كما ينفي علاقة هذه الفكر الرشدي بمقالة الرشدين اللاتين في نفى العلم الإلهي بالجزئيات .

## ٢ - علاقة العناية الإلهية بالأفعال الإنسانية :

وإذا كان «الرشديون اللاتين» قد أسسوا تنويراً وضعياً ومادياً يقف بالإنسان عند حدود هذا العالم ، منكرًا العناية الإلهية فيما يخص تدبير الإنسان

(١) [فصل المقال] ص ٣٩ . وانظر كذلك [تهافت التهافت] ص ١١٠ ، ١١٢ ، ١١٤ .

(٢) ضمنية في العلم الإلهي [فصل المقال] ص ٧٦ .

(٣) المصدر السابق . ص ٤١ ، ٣٩ .

وأفعاله الإنسانية ... فإن ابن رشد -  
الذي رفض أدلة المتكلمين التي استدلو  
بها على وجود الذات الإلهية - قد حصر  
هذه الأدلة في دليلين اثنين :

**أولهما :** دليل العناية الإلهية  
بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من  
أجل العناية به ..

**وثانيهما :** اختراع الله ، سبحانه  
وتعالى ، جواهر الأشياء والموجودات ..  
فقال عن دليلي «العناية» و  
«الاختراع» : «إنه إذا استقرئ الكتاب  
العزیز ، وجدت الطريقة الشرعية - التي  
نبه الكتاب العزیز عليها ، واعتمدها  
الصحابه - للإقرار بوجود البارئ  
سبحانه ، تنحصر في جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية  
بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من  
أجلها ، ولنسم هذه : دليل العناية .

**والطريقة الثانية :** ما يظهر من  
اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل  
اختراع الحياة في الجماد والإدراكات  
الحسية والعقل ، ولنسم هذه : دليل  
الاختراع»<sup>(١)</sup> .

وفي علاقة «العناية الإلهية» ،

والتقدير والقضاء الإلهيين ، بالأفعال  
الإنسانية ، لا يدع ابن رشد مجالاً لأي  
شبه بين مذهبه الإسلامي وبين المذاهب  
المادية والوضعية للتنوير الغربي .. فهو  
يقطع بأن الإرادة الإنسانية ، في الفعل  
والترك ، إنما يتدخل في إيجادها وفي  
تحديد نطاق فعلها العوامل والظروف  
والأسباب والملابسات التي خلقها الله  
خارج الإنسان ومن حوله ، بل وفي  
داخله ، مما لا تدخل للإنسان الفاعل فيها ..  
... فالإرادة والفعل الإنسانيين محكومان  
بخلق الله وعنايته وقضائه وقدره ..  
«فالله ، تبارك وتعالى ، قد خلق لنا  
قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي  
أضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك  
الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب  
التي سخرها الله لنا من خارج ، وزوال  
العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة  
إلينا تتم بالأمرين جميعاً ... بإرادتنا ،  
وموافقة الأفعال التي من خارج لها ،  
وهي المعبر عنها بقدر الله .

وهذه الأسباب التي سخرها الله من  
خارج ليست متممة للأفعال التي نروم  
فعلها أو عاقبة عنها فقط ، بل هي

(١) [مناهج الأدلة] ص ١٥٠ . دراسة وتحقيق : د. محمود قاسم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

السبب في أن نريد أحد المتقابلين . فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج .. ولما كانت الأسباب التي من خارج تجرى على نظام محدود ، وترتيب منضود ، لا يخل في ذلك بحسب ما قدرها بارتها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعني إنها توجد في أوقات محدودة ، ومقدار محدود ، وإنما كان ذلك واجباً ؛ لأن أفعالنا تكون مُسَبَّبة عن تلك الأسباب التي من خارج ، وكل مُسَبَّب يكون عن أسباب محدودة مقدرة ، فهو ضرورة ، محدود مقدر . وليس يُلغى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا .

والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تخل ، هو القضاء والقدر ، الذي كتبه الله

تعالى على عباده ، وهو اللوح المحفوظ»<sup>(١)</sup> .

هكذا جعل ابن رشد «العناية الإلهية» محيطاً بالإنسان ، ترعاه وتدبر أمره ، وتسهم في تحديد فعله وتركه ، بل وتسهم في صنع إرادة الفعل والترك لدى الإنسان ... فأين من هذا المذهب الرشدي و«الرشدية الإسلامية» إنكار العناية الإلهية عند «الرشديين اللاتين»<sup>(٢)</sup> .

وفي ضوء هذا الربط الرشدي بين الأفعال الإنسانية الإرادية وبين العناية الإلهية ، نرى مذهب ابن رشد في السببية ..

فعلى حين اجتمعت مذاهب التنوير الغربي على «اكتفاء الطبيعة بذاتها» واستغنائها - في إفراز المسببات - بالأسباب - الذاتية ، الموجودة في ظواهرها وقواها ، عن أية أسباب فوق الطبيعة ووراءها .. نجد لابن رشد في السببية ، مذهباً إسلامياً ، يرد كل الأسباب الطبيعية إلى مسبب الأسباب وموجدها ، سبحانه وتعالى . فهو في تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات ، ينبه على أن رفع هذه العلاقة - علاقة

(١) المصدر السابق : ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .

ركبها الله في الموجودات التي ههنا ،  
كما ركب فيها النفوس ، وغير ذلك  
من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول  
بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن  
ههنا أسباباً فاعلة غير الله .»

ثم يقدم ابن رشد الحل لهذا الذي  
أشكل على بعض المتكلمين ، فيقول :  
«وهيهات ، لا فاعل ههنا إلا الله ، إذ  
كان مخترع الأسباب ، وكونها أسباباً  
مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها ،  
وأيضاً ، فإنهم خافوا أن يدخل عليهم  
من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون  
العالم صادراً عن سبب طبيعي ، ولو  
علموا أن الطبيعة مصنوعة ، وأنه لا شيء  
أدل على الصانع من وجود موجود بهذه  
الصفة في الإحكام . لعلموا أن القائل  
بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من  
موجودات الاستدلال على وجود  
الصانع العالم ، بمجده جزءاً من  
موجودات الله . وذلك أن من جحد  
جنساً من المخلوقات الموجودات فقد  
جحد فعلاً من أفعال الخالق سبحانه ،  
ويقرب هذا من جحد صفة من صفاته .  
«إن من جحد كون الأسباب مؤثرة  
بإذن الله في مسيبتها ، فإنه قد أبطل

السببية - أو إنكارها يوقعنا في مذهب  
«الصدفة» و «المادية» فيقول : إنه  
«متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن  
ها هنا شيء يُرَدُّ به على القائلين  
بالاتفاق ، أعنى الذين يقولون : لاصانع  
ههنا ، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم  
إنما هو عن الأسباب المادية» (١) ..

فالقول بعلاقة الأسباب بالمسببات -  
برأى ابن رشد - لازم لكل مؤمن بوجود  
فاعل وموجد للوجود - وهذا نقيض  
المذاهب المادية - ولكن قيام علاقة  
السببية بين الأسباب والمسببات لا يعنى ،  
عند ابن رشد ، إنكار الفعل الإلهي ،  
المسبب لجميع الأسباب ، والقائم عليها ،  
وفوقها .. وبهذا يجمع ابن رشد بين فعل  
الأسباب وبين سلطان خالقها عليها -  
ومن ثم على المسببات - وهو ما غفل  
عنه الباطنية وبعض المتكلمين .

وفي صياغة هذا المذهب - الذي  
ينهى الخلاف المفتعل حول السببية في  
الفكر الإسلامي - يقول ابن رشد :  
« .. وإنما الذي قاده المتكلمين من  
الأشعرية إلى هذا القول - [نفي علاقة  
الضرورة بين الأسباب والمسببات]  
الهروب من القول بفعل الطبيعة التي

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٠ .

الحكمة وأبطل العلم ، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية ، والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جداً عن طباع الناس»<sup>(١)</sup> .

وبهذا المذهب الرشدي في «العناية الإلهية» .. وفي السببية - التي وضعها في إطار العناية الإلهية - يقف ابن رشد على النقيض من مذهب « الرشدين اللاتين » الذين أنكروا العناية الإلهية لأفعال الإنسان .. وعلى الضد من فلسفة التنوير الغربي - المادية والوضعية - التي قررت « اكتفاء الطبيعة بذاتها » ، نافية التأثير فيها والتدبير لها من فوقها وورائها.

### ٣ - قِدم العالم :

أما دعوى قدم العالم ، التي قال بها «الرشديون اللاتين» - ومن بعدهم كل المدارس الوضعية والمادية في فلسفة التنوير الغربي - فإن ابن رشد يقدم فيها مذهباً يخرجها من هذا الاستقطاب الذي قام إزاءها بين الفلاسفة القدماء وبين المتكلمين الإسلاميين .. فيقول :

«وأما مسألة قدم العالم ، وحدوثه ، فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من

الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء .

وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات ، طرفان ، وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف : فهو موجود وجد من شئ غيره ، وعن شئ أعنى عن سبب فاعل ، ومن مادة ، والزمان متقدم عليه ، أعنى على وجوده . وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوّنها بالحوس ، مثل تكوّن الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع ، من القدماء والأشعرين ، على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا ، فهو : موجود لم يكن من شئ ، ولا عن شئ ، ولا تقدمه زمان . وهذا ، أيضاً ، اتفق الجميع ، من الفرقتين ، على تسميته قديماً . وهذا الموجود مدرك بالبرهان ، وهو الله ، تبارك وتعالى ، الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له ، سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الموجود الذي بين

(١) المصدر السابق : ص ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٣١ .

والمادى والعلماني .. فضلاً عن جعله  
المؤسس لهذا التنوير !

#### ٤ - علاقة الفلسفة بالشريعة :

لقد جعل التنوير الغربي شعاره :  
«أنه لاسلطان على العقل إلا للعقل» ..  
ولم يكن ذلك مجرد الانتصار للعقل في  
مواجهة اللاهوت الكنسي ، وإنما كان  
ذلك لأن فلسفة هذا التنوير كانت  
«وضعية ومادية» تقف عند معارف  
وحقائق هذا العالم وحده ، عالم  
الشهادة ، التي رأت العقل قادراً على أن  
يستقل بإدراكها دون عون من الوحي  
والدين ، ولأن هذا التنوير كان وضعياً  
في كل الحالات ، ومادياً في بعض  
الحالات ، فهو لم يستغن - مجرد استغناء  
- عن معارف وحقائق عالم الغيب ،  
وإنما أنكر أن تكون هذه المعارف جديرة  
بما هو ضروري للمعارف من الصدق  
والوثوق .. فهي عنده ، طور طفولة  
العقل البشري ، التي تجاوزها إلى  
المتنافية ، والتي جاء التنوير ليأخذ  
بيده إلى الوضعية التي تحصر المعارف  
الحقة في العالم والواقع ، وتقف بسبيل  
هذه المعارف عند العقل والتجربة .. فلا  
غيب في مصادر المعرفة ، ولا وحي ولا

هذين الطرفين فهو : موجود لم يكن من  
شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود  
عن شيء ، أعنى عن فاعل ، وهذا هو  
العالم بأسره .. فهذا الموجود قد أخذ  
شبهها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن  
الوجود القديم ، فمن غلب ما فيه من  
شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث ،  
سماه قديماً ، من غلب عليه ما فيه من شبه  
المحدث ، أسماه محدثاً . وهو في الحقيقة ،  
ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ،  
فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ،  
والقديم الحقيقي ليس له علة <sup>(١)</sup>.

فابن رشد ، هنا ، يقدم - في الخلاف  
حول قِدَم العالم وحدوثه - مذهباً ثالثاً  
فيه حل للخلاف الذي أحدث استقطاباً  
بين الفلاسفة وبين بعض المتكلمين ..  
وليس قائلاً بالقدم الحقيقي للعالم ...  
وهو مذهب يجعله على النقيض من  
مذاهب التنويريين ، المـسـاديين  
والوضعيين .. وذلك أنه ينتصر ، بهذا  
المذهب ، للفكر الإلهي الذي جعل العالم  
وسائر الموجودات مخلوقة للخالق الواحد  
القديم.

فليس من الأمانة ولا من الموضوعية  
«حشره» في إطار التنوير الوضعي

(١) [فصل المقال] ص ٤٠ - ٤٢ .



وجدان في سبل اكتسابها ..

ولهذه المنطلقات والمواقف الثابتة في  
فلسفة التنوير الغربي ، كان تقديم  
الفلسفة - وهي ثمرة عقلية على الشريعة  
الدينية - بل ، إذا شئنا الدقة ، إحلال  
الفلسفة محل الشريعة ، واتخاذها «شريعة  
عقلية» بدلاً من الشريعة السماوية ..  
والاستغناء عن الشريعة كمصدر  
للقانون ، « برد القانون إلى أصول فزيقية  
وتاريخية » ! .

كذلك أنكر هذا التنوير الخوارق  
والمعجزات ، انطلاقاً من مبدأ اكتفاء  
الطبيعة بذاتها ، وإنكاره وجود موجود  
غير مادي ، مفارق للطبيعة ، قادر على  
تبديل القوانين الطبيعية والأسباب الذاتية  
بالخوارق والمعجزات .

هذا هو موقف التنوير الغربي من  
العقل .. ومن علاقة الفلسفة العقلية  
بمبادئ الشريعة الدينية وبالخوارق  
والمعجزات ..

فهل كانت فلسفة ابن رشد - عبر  
«الرشددين اللاتين - مؤسسة لهذا  
التنوير؟! - كما يدعى «التنويريون  
الجلدد » في واقعنا الثقافي هذه الأيام؟! ..

إن مفهوم العقل ، عند ابن رشد ،  
مخالف لمفهومه عند فلاسفة التنوير  
الغربي .

فعلى حين يقول «دولباك» [١٧٢٣ -  
١٧٨٩م] : « إن الفكر وظيفة  
الدماغ » .. ويقول «كابانيس»  
[١٧٥٧ - ١٨٠٨م] : «إن الدماغ يفرز  
الفكر كما تفرز الكبد الصفراء»<sup>(١)</sup> ..  
نجد ابن رشد ملتزماً بالرؤية الإسلامية  
التي رأت العقل «ملكة» و«لطيفة  
ربانية» وليس عضواً في جسد الإنسان ..  
«فالعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه  
الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق عن  
سائر القوى المدركة .. إن العقل ليس  
ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان ..  
وليس يكون قولنا في الإنسان : إنه عالم  
كقولنا : إنه يبصر .. بعضو مخصوص ..  
وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فتبين  
أن قولنا فيه : عالم ، ليس من قبيل أن  
جزءاً منه عالم .. وذلك أنه ليس يظهر  
أن ههنا عضواً خاصاً من عضو من  
الأعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر  
والذكر ، وذلك أن مواضع هذه معلومة  
من الدماغ»<sup>(٢)</sup> .

(١) [مدخل إلى التنوير] ص ٥٦ ، ٦٣ ، ٦٤ .

(٢) [تهافت التهافت] ص ١٢٣ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

اليوم كثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين؟..

وكذلك الحال عند مقارنة الموقف الرشدي من علاقة الفلسفة بالشرعية بنظيره التنويري الغربي.. فابن رشد لا يحل الفلسفة العقلية محل الشريعة الإلهية - كما يصنع الماديون الغربيون - ولا يجعلهما متجاورتين ومنفصلتين انفصال الغرف المعزولة - كما يرى الوضعيون - وإنما يؤسس الفكر عليهما معاً، بعد التوفيق والمواخاة بينهما، ولهذا المقصد عقد ابن رشد كتابه المنهجي (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال) .. وفيه قدم هذا الموقف - الذي لا يحل الفلسفة محل الشريعة .. ولا الشريعة محل الفلسفة .. ولا يفصلهما عن بعضهما - وإنما ينطلق من النظرة القرآنية التي علمتنا أن الله هو الذي أنزل «الكتاب» و «الحكمة»، أي جعل للإصابة مصدراً جاء به الوحي إلى الأنبياء والرسول .. ومصدراً مستقل به العقل الإنساني .. فهما - الإصابة في النبوة .. والإصابة في غير النبوة - هدايتان من الخالق الواحد للإنسان

فالعقل ليس «الدماغ» ، الذي يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء .. وإنما هو - على عكس التصور المادي لفلسفة التنوير الغربي - كما عند ابن رشد - «ملكة إدراك الموجودات بأسبابها» .. وكما عند الشريف الجرجاني [٤٧٠ - ٨١٦هـ - ١٣٤٠ - ١٤١٣م] : « جوهر مجرد عن المادة في ذاته ، مقارن لها في فعله »<sup>(١)</sup> .

وإذا كان الغرب قد عاد ويعود - بسبب «الفيزياء الذرية المعاصرة التي نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر» - عاد ويعود إلى تبني النظرة الإسلامية لمفهوم العقل.. وقال علماء منه : « فيا له من أمر مشير أن نكتشف أن العالم يستطيع ، بدوره ، أن يؤمن عن حق بوجود الروح.. وإذا كان العقل والإرادة غير ماديين ، فلا شك أن هاتين الملكتين لا تخضعان بالموت للتحلل الذي يطراً على الجسم والدماغ كليهما »<sup>(٢)</sup> .

فهل نعود نحن - بالادعاءات - إلى صب ابن رشد في القوالب الوضعية والمادية ، التي يراجعها ويتراجع عنها

(١) [التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م .

(٢) روبرت م أغروس ، جورج ن . ستانسيو [العلم في منظوره الجديد] ص ٣٩ ، ٤٢ ، ٤٣ . ترجمة كمال خلايلي . طبعة الكويت سنة ١٩٨٩ م .



بدعة . وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تقضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك لاشئ بهذه الجهة ممكنة للجميع ، وهذا مثل الإقرار بالله ، تبارك وتعالى ، وبالنبوت ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي . وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة ، التي لا يعري أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته ، أعني : الدلائل الخطائية ، والجدلية ، والبرهانية . فالجالحد لمثل هذه الأشياء ، إذا كانت أصلاً من أصول الشرع ، كافر ، معاند بلسانه دون قلبه ، أو بغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها ، لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان ، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل ، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة . ولذلك قال عليه السلام : ( أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، ويؤمنوا بي ) . يريد : بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاثة»<sup>(١)</sup>.

فالجالحد لمبادئ الشريعة كفر ، لا عذر لصاحبه ، من الخاصة كان أو من الجمهور .. وجزاؤه - عند ابن رشد -

القتل فهل في هذا المذهب الرشدي تأسيس للتنوير الغربي ، الذي استبدل الدين الطبيعي بالدين الإلهي ؟ .. والمعجزات ، التي أنكرها التنويريون ؛ لأن العقل لم يدرك أسبابها .. يراها ابن رشد - كمبادئ الشريعة - مما لا يعذر إنسان في عدم التصديق بها .. وجاحدها ، عنده ، زنديق يجب قتله .. وفي ذلك يقول :

«أما الكلام في المعجزات .. فقدماء الفلاسفة يرون أنها من مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها والمشكل فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن مبادئ الشرائع العامة ، مثل هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ .. [وعندهم] - أنه لا يشك في وجودها ، وأن كيفية وجودها هو أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية ، والعلة في ذلك أن هذه مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً ، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة .. والذي يقوله القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ،

(١) [ فصل المقال ] ص ٤٥ ، ٤٦ .

وهو واهب العقل الإنساني عندهم ، وهو الذي يسميه الحدائق منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملكاً ..»<sup>(١)</sup>.

فعلى حين أسس التنوير الغربي العلم على الواقع ، المدرك بالعقل والتجربة ، مع إنكار معارف الغيب وطرق المعرفة الشرعية .. تحدث ابن رشد عن تسليم الفلاسفة القدماء بمبادئ الشريعة - في الألوهية .. والنبوة .. والسعادة والشقاء الأخرويين - وبالمعجزات - التي تعجز العقول الإنسانية عن الاستقلال بإدراك كيفية وجودها .. ولذلك فهي تحتاج في إدراك ذلك إلى الوحي - الذي سلم به الفلاسفة القدماء - بل ورأوه واهب العقل الإنساني !..

ولأن هذا هو موقف الفلاسفة الإلهيين القدماء ، من مبادئ الشريعة ، ومن المعجزات .. كان دفاع ابن رشد عن موقفهم هذا في رده على الإمام الغزالي [ ٤٥٠ - ٥٠٥ هـ - ١٠٥٨ - ١١١١ م ] - وهو رد يؤكد على موقفهم هذا من مبادئ الشريعة ومن المعجزات .. قال :

«وأما ما نسبته - [ الغزالي إلى

الفلاسفة ] - من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام - [تحول النار عندما ألقي فيها إلى برد وسلام ] - فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد ، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يتعرض لها بنفي ولا إبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أحري بذلك ؛ لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان ، بل وبما هو إنسان عالم ؛ ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم بمبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان ؛ ولذلك وجب قتل الزنادقة . فالذي يجب أن يقال فيها: إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل أسبابها. ولذلك لا تجد أحدًا من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ، لأنها مبادئ تثبت

(١) [ تهافت التهافت ] ص ١٢١ ، ١٢٢ .

الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل ، ولا فيما يقال بعد الموت . فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق ، فإن تمادي به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم ، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال تعالى : ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به ﴾ (١) . هذه حدود الشرائع ، وحدود العلماء » (٢) .

فمبادئ الشريعة ، والمعجزات « أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية » .. وواجب العلماء الراسخين في العلم - الذين عقلوا وجود الخالق للأسباب ، القادر على إحلال أسباب أخرى غير معتادة ، تؤدي إلى معجزات وخوارق ومسببات أخرى غير معتادة - أن يعترفوا ويسلموا ويقلدوا في هذه الأمور التي لا تستقل العقول الإنسانية بإدراك « كيفية وجودها » .. وحتى إذا عرض للراسخين في العلم تأويل في شيء من ذلك فواجب أن لا يصرحوا بذلك التأويل ... فليس فرضاً على العقول

الفحص فيما لا قبل لها بإدراكه ... وإنما فرضها أن تقول كما قال الله تعالى : ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به ﴾ ..

فهل هناك حد أدنى من الفقه والصدق والعدالة العلمية لدى الذين يضعون هذا الفكر الرشدي في سلة التنوير الغربي الوضعي والمادي ؟! ..

٦- التأويل العربي .. والتأويل الغربي :

ليس هناك مذهب إسلامي لم يقل أعلامه بالتأويل ، على نحو من الأنحاء ، وفي عدد من النصوص والمشكلات .. وبعبارة الإمام الغزالي - الذي بلغ في التقعيد للتأويل والتفصيل في مراتبه ما لم يبلغه ابن رشد - والذي كان ابن رشد مقتدياً به في هذا الفن ! - فإنه « ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل ، فالحنبلي مضطر إليه وقائل به .. وكذلك الأشعري والمعتزلي » على تفاوت بينهم في الاقتصاد والتوسط والتوغل في مواضعه .. ومع اتفاق الفرق على الدرجات الخمس في التأويل: الوجود الذاتي .. والوجود

(١) آل عمران : ٧ .

(٢) (تهافت التهافت) ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

الحسي... والوجود الخيالي .. والوجود العقلي .. والوجود الشبهي .. « واتفاقهم » أيضا على أن جواز ذلك التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر ..<sup>(١)</sup> ..

وعلى مذهب الغزالي هذا - الذي جعل التأويل « جائزا » عند « قيام البرهان على استحالة الظاهر » أي في بعض المواضع ، لا في كل الأمور - سار ابن رشد .. فاستشهد على أنه « لا يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل » ، إذا كان الإجماع ظنياً ، بآراء الغزالي وإمام الحرمين - الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ - ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) .. وأشار إلى سبق الغزالي إلى تحديد مراتب التأويل ..<sup>(٢)</sup> ... ونبه على أن للتأويل العربي - أي في اللغة العربية - ضوابط حددتها هذه اللغة ، فهو لا يجوز إلا في المواطن التي تتوفر فيها للنص هذه الضوابط اللغوية ، وذلك عندما قال : « ومعنى التأويل : هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ، من

تسمية الشيء بشيئه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي »<sup>(٣)</sup>.

كما نبه ابن رشد في الإجماع الإسلامي على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع ، فلقد « أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تُخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل »<sup>(٤)</sup>. فما ثبت فيه « الإجماع بطريق يقيني لم يصح » فيه التأويل<sup>(٥)</sup> ...

كما نبه على وجود شواهد في النصوص تعين مواطن التأويل ومواقفه فكأن « ظاهر الشرع » هو سبيل من سبل التحديد لمواطن « التأويل » ؛ « لأنه ما من منطوق به في الشرع ، مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتُصَفِّحَتْ سائر أجزائه ، وُجِدَ في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد »<sup>(٦)</sup>.

وخلص إلى أن المقصد من التأويل، القائم « على قانون التأويل العربي » هو « الجمع بين المعقول والمنقول »<sup>(٧)</sup>.

(١) (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٩ - ١١ . طبعة القاهرة ١٩٠٧ م .

(٢) المصدر السابق . ص ٣٢

(٣) المصدر السابق . ص ٣٤

(٤) المصدر السابق . ص ٣٢

(٥) المصدر السابق . ص ٣٢

(٦) (فصل المقال) ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٦ .

(٧) المصدر السابق . ص ٣٢

(٨) المصدر السابق . ص ٣٢

وليس إحلال المعقول محل المنقول ..

هكذا أعلن ابن رشد التزامه بالمذهب

الإسلامي في التأويل :

أ- التأويل (جائز) ..

ب- في المواطن التي يقوم فيها البرهان

على استحالة الظاهر ..

ج - وبشرط تحقق شروط اللغة العربية

في الجواز - الذي تُخرَج فيه دلالات

الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها ..

د - وفيما لم يثبت فيه إجماع يقيني على

أن المراد هو ظاهر الألفاظ ..

هـ - وبترشيح دلالات ظواهر بعض

النصوص على مواطن التأويل في

بعضها ..

و - ومن أجل الجمع بين المعقول

والمنقول - لا المقابلة بينهما ، والانحياز

لأحدهما ، تجاوزاً للآخر أو نفيًا له -

.. ومع كل هذه الضوابط التي أحاط

بها ابن رشد قضية التأويل .. رأيناه

يؤكد على أن هذا التأويل هو حق

للخاصة من الراسخين في العلم ،

لا يصرح به للعامة ، ولا يثبت في الكتب

الجمهوريّة - حتى ولو كان تأويلا

صحيحا ، مستجمعا لشروط التأويل

وضوابطه «فهذا التأويل ليس ينبغي أن

يصرح به لأهل الجدل ، فضلا عن

الجمهور ، ومتى صرح بشيء من هذه

التأويلات لمن هو من غير أهلها ...

أفضي ذلك بالمصرّح له والمصرّح إلى

الكفر .. فليس يجب أن تثبت التأويلات

الصحيحة في الكتب الجمهوريّة ، فضلا

عن الفاسدة .. وأما المصرّح بهذه

التأويلات لغير أهلها فكافر»<sup>(١)</sup>.

إذن إقامة الثقافة العامة ، والفكر

الجمهوري ، وتأسيس النهضة الحضارية

على التأويل - كما حدث في التنوير

الأوربي ، والنهضة الغربية - هو - في

رأي ابن رشد - كفر من المتأولين

أصابوا به من أشاعوا فيهم هذا

التأويل !..

وفيما يتعلق بعالم الغيب ومبادئ

الشرعية ، وكل ما لا يستطيع العقل

الاستقلال بإدراك كنهه ، أوجب ابن

رشد أخذه على ظاهره ، دون تأويل ؛

لأن هذه المواطن ، عنده ، مما تعلم

بنفسها ، بالطرق الثلاث للتصديق :

الخطائية .. والجدلية .. والبرهانية ..

ولذلك « لم نحتاج أن نضرب له أمثالا ،

وكان على ظاهره ، لا يتطرق إليه

تأويل. وهذا النحو من الظاهر إن كان

(١) المصدر السابق . ص ٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ . وانظر كذلك ص ٥١ . و (مناهج الأدلة) ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .



في الأصول فالتأويل له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية هاهنا ولا شقاء ، وأنه قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم ، وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط .. إن هاهنا ظاهراً من الشرع لا يجوز تأويله ، فإن كان تأويله في المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة .. « (١) »

ففي هذا النص يقطع ابن رشد بكفر تأويل الذين قالوا « بالدين الطبيعي » ، الذي يهدف إلى « أن يسلم الناس بعضهم من بعض في أبدانهم وحواسهم » لأن غاية الإنسان ، عندهم ، « وجوده المحسوس فقط » .. وهذا هو عين تأويل فلاسفة التنوير الغربيين ! ..

ولقد حدثنا ابن رشد عن أن تشدده هذا في ضرورة «الاقتصاد في التأويل» .. وفي جعله «موقفاً ذهنياً خاصاً لا يصرح به المتأول» إنما كان مذهب الصدر الأول للإسلام والمسلمين ، وأن التخلي عنه قد أصبح بدعة أدت إلى اضطراب أمر الأمة ، وإشاعة الفرقة

والتكفير في صفوفها .. فقال : « إن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل - ( التي ثبتت في الكتاب العزيز ) - دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به .

وأما من أتى بعدهم ، فلإنهم لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقاً . فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة ، أن يعتمد إلى الكتاب العزيز ، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده ، ويجتهد في نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً ، إلا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه ، أعنى ظهوراً مشتركاً للجميع .. « (٢) » ... ذلك أنه « لما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذي يجوز التأويل في حقهم ، اضطرب الأمر فيها ، وحدث فيهم فرق متبانية يُكفر بعضهم بعضاً ، وهذا كله جهل بمقصد الشرع ، وتعد عليه » (٣) ...

(١) المصدر السابق . ص ٤٧ ، ٤٨ .

(٢) المصدر السابق . ص ٦٥ .

(٣) ( مناهج الأدلة ) ص ٢٤٩ .

ذلك هو مذهب ابن رشد في التأويل - وهو مذهب أكثر محافظة من مذهب الغزالي فيه - على عكس ما يظن كثيرون من الذين يقابلون بين الرجلين دون فقه لجمل إبداعهما في هذا الموضوع - (١)...

ولقد أدرك حقيقة هذا المذهب الرشدي - في التأويل - الدكتور زكي نجيب محمود ، فقال : «إن ابن رشد يريد أن يضيق حدود التأويل بحيث لا نلجأ إليه إلا فيما لا حيلة لنا أمامه إلا أن نؤول ظاهر الشريعة فيه . وحتى في هذه المجالات الضرورية سنجد في ظاهر الشريعة مواضع أخرى تؤيد تأويلنا » (٢)...

لكن الذين أرادوا « التستر » بابن رشد لإيهام الأمة المسلمة أن تأويل فيلسوفها المسلم هو ذاته تأويل فلاسفة التنوير الغربي قد قفزوا على حقائق وضوابط هذا المذهب الرشدي .. فادعى فرح أنطون : أن « التأويل الذي

يلجأ إليه ابن رشد .. باب واسع يسع كل الآراء والتعاليم » (٣) ... وانتقد الدكتور مراد وهبه رأي زكي نجيب محمود قائلا : «إنه يطمس ملامح التفرقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، فيقضى على مقولة التأويل » (٤) .. وادعى ما ترفضه نصوص ابن رشد - التي سبق واوردنا طرفا منها - .. ادعى أن ابن رشد - على عكس الغزالي - قد «أوجب التأويل في كل الأمور» (٥) ... فوقف - مراد وهبة - مع فرح أنطون بعيداً عن فقه آراء ابن رشد والغزالي في التأويل؛ لأنهما - وهبة ... وأنطون - قد انطلقا من تراث « الرشديين اللاتين» لامن إبداعات الغزالي وابن رشد! ..

ويشهد على تلك الحقيقة - حقيقة رؤية «الرشديين اللاتين» بحسبانهم ابن رشد - تلك الأخطاء التي وقع فيها أستاذ الفلسفة الدكتور مراد وهبة - والتي يستغرب وقوعها من طالب فلسفة - من مثل قوله : «إن الغزالي يدخل من

(١) نرجو أن نوفق لدراسة مقارنة بينهما في هذا البحث من مباحث فلسفتيهما ، تبديدا لوهم ( عقلانية ) ابن رشد .. ( ولا عقلانية ) الغزالي !

(٢) أعمال مهرجان ابن رشد - الجزائر ١٩٧٨ م . انظر (مدخل إلى التنوير) ص ١٢ .

(٣) ( فلسفة ابن رشد ) ص ٦٣ . طبعة القاهرة ١٩٩٣ م . (٤) (مدخل إلى التنوير) ص ١٢ .

(٥) المرجع السابق . ص ١٥١ .

بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتجسدة في محاكمته ونفيه وحررق مؤلفاته ..»<sup>(١)</sup>...

فابن رشد لم يحاكم .. ومحتته كانت لأسباب سياسية غلفت بأغلفة فكرية .. ثم ، كيف يكون الغزالي من عوامل محنة ابن رشد وإحراق مؤلفاته .. وهو - الغزالي - كان مضطهدا في المغرب والأندلس - حيث عاش وامتحن ابن رشد - وكتبه قد أحرقت هناك ، وظل فكره ممنوعا لسنوات أطول بكثير جدًا من سنوات محنة أبي الوليد !؟

وإذا كان ابن رشد قد أفرد كتابه المنهجي ( فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ) لإثبات المؤاخاة بين العقل والنقل .. بين الفلسفة والشرع ، اعتمادا على التأويل ، الذي سار فيه على القواعد التي أرساها الغزالي. فمن أين أتى الدكتور مراد وهبه بمقولة: أن (فصل المقال) كتاب ( كرسه ابن رشد للرد على الغزالي ) مثل (تهافت التهافت )<sup>(٢)</sup> .. مما يوحى بغربة الرجل عن هذا التراث الذي يشير إلى

عناوين كتبه !؟ ..

إن الرجل - عندما كتب قصة الفلسفة - قد اختزل إبداع أمتنا ، في سياق التراث الفلسفي الإنساني ، بأقل من سطرين ! ..

وهو فيما كتبه أخيرا عن ابن رشد كانت عينه على مقولة يريد أن يروج لها، وهي : « إن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث تأثيراً في بزوغ حركتين فلسفيتين في أوروبا ، هما الهرمنيوطيقا - ( علم التأويل ) ، والتنوير»<sup>(٣)</sup>... وذلك ليجعل من تأويل ابن رشد « التأويل التنويري الوضعي » ، الذي ينصب على وجود الله ، وعالم الغيب ، والنبوت ، ومبادئ الشريعة .. والذي يهدف إلى إحلال الدين الطبيعي محل « الدين الإلهي » والذي يلغي « المنقول » لحساب « المعقول » .. وصولاً إلى إحلال النموذج الغربي في التقدم والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح ! .. وهي مقاصد تقطع الطريق عليها إبداعات ابن رشد ، التي أشرنا إلى

(١) المرجع السابق . ص ١٤٥ .

(٢) المرجع السابق . ص ١٤٥ .

(٣) المرجع السابق . ص ١٣٨ .

طرف منها في هذه الصفحات ! ..

٧- حقيقة واحدة؟ أم حقيقتان؟؟:

صحيح أن أسقف باريس «أتين نامبيه» قد حرم - في مارس سنة ١٢٧٧م - فيما حرم من القضايا الفكرية «للرشددين اللاتين»: «قولهم بحقيقتين مختلفتين، وفي ذات الوقت صادقتين، إحداهما دينية إيمانية والأخرى فلسفية عقلية».. وصحيح، كذلك، أن القول بالحقيقتين - وليس بوحدة الحق والحقيقة - هو التعبير عن منهاج الفلسفة الوضعية من الدين، وعلاقته بالعلم.. فهي ترى أن المعارف الدينية قلبية وجدانية، لها دورها النفعي بالنسبة للعامة من الناس، الذين لا تضبطهم الفلسفات العقلية، بينما المعارف العلمية عقلية برهانية، تخضع للفحص والاختبار اللذين لا تحتملهما المعارف الدينية القلبية الوجدانية، وأن من النافع وجود الحقيقتين، متجاورتين، تجاور الغرفتين المستقلتين، لكل منهما نظامها ومعاييرها وجمهورها.. فالحقيقة الدينية اللاعقلية واللاعلمية صادقة بالنسبة لجمهورها، والحقيقة العقلية الفلسفية صادقة بالنسبة للمدركة لها..

تلك هي الفلسفة الوضعية الغربية، في الحقيقتين، التي بشر بها «الرشديون اللاتين»، في مواجهة احتكار اللاهوت الكنسي لحقائق عالم الشهادة وعالم الغيب جميعا.. وهي التي ورد النص عليها في مراسيم التحريم الكنسية لفكر «الرشددين اللاتين»..

لكن الزعم بأن ابن رشد هو من القائلين بثنائية الحقيقة، لا بوحدة الحق<sup>(١)</sup>... هو الادعاء الذي تنقضه وتفنده إبداعات فكر هذا الفيلسوف العظيم.. فالتأويل عند ابن رشد - كما سبق وأوردنا نصوصه فيه - هو سبيل إلى وحدة الحقيقة، وليس إلى تعددها؛ لأنه موقف من تعدد طرق ومستويات الناس في التصديق بالحقيقة الواحدة، وليس سبيلا لإثبات ثنائية الحق والحقيقة.. وله في ذلك عشرات النصوص التي لا لبس فيها ولا غموض..

فهو يؤكد على وحدة الحقيقة، في الذات الإلهية.. وفي الشريعة الإلهية.. وفي المخلوقات، مع تعدد طرق التصديق بالحقيقة الواحدة، تبعاً لتعدد جبال وطبائع الناس - جمهوراً..

(١) المرجع السابق ص ١٣٥، ١٣٨، ١٥٠، ١٥١.

فالحق واحد .. والتعدد هو في طرق التصديق بهذا الحق الواحد .. ولأن الحق واحد في ذاته ، والمعاني واحدة في نفسها ، ضربت للجمهور مثالاً ليدرك هذا الحق الواحد وهذه المعاني الواحدة ، دون تعدد للحق أو المعنى .. فالمثالات سبل لإدراك الحقيقة الواحدة ، التي يدركها البرهانيون دون مثالاً .. « وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه ضرب للجمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها ، قد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها .. »<sup>(٣)</sup> ..

فالمعاني واحدة ، والحق واحد ، والمثالات طرق وسبل للتصديق بالمعاني نفسها ، التي يدركها الراسخون في العلم ويصدقون بها ذاتها دون مثالاً .. والتمايز بين الناس - حكماء .. وجمهوراً .. ومتوسطين بينهما - ليس في تمايز الحقائق والمعاني التي يدركها فريق عن الآخر ... وإنما هو في « القدر والنصيب » الذي يستطيع إدراكه كل

وحكماء .. ومتوسطين بينهما - فيقول: «إنا نعتقد ، معشر المسلمين ، أن شريعتنا هذه الإلهية حق ، وأنها التي نبهت على هذه السعادة ، ودعت إليها ، التي هي المعرفة بالله عز وجل ، وبمخلوقاته ، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق ، وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطائية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية . وشريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث .. ولذلك خصّ عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود ، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى : ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ﴾<sup>(١)</sup> ... »<sup>(٢)</sup> .

(١) النحل : ١٢٥ .

(٢) فصل المقال ( ص ٣٠ ، ٣١ .

(٣) (مناهج الأدلة ) ص ١٩١ .

المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها ، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ، وأن لها صانعاً موجوداً . ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها . أما مثال الدهرية في هذا ، الذين جحدوا الصانع سبحانه ، فمثال من أحسن مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات ، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته»<sup>(١)</sup>...

فالحقيقة في طرق معرفة الذات الإلهية واحدة بالنسبة للجميع ، جمهوراً وعلماء ، والتفاوت هو في تفاصيل معارف كل فريق من الحقيقة الواحدة - دليلي العناية والاختراع - .. كما أن حقيقة أعضاء جسم الإنسان والحيوان واحدة ، والتفاضل بين مستويات العارفين بها هو في كثرة أو قلة ما يدرك كل فريق من هذه الحقيقة الواحدة .. ففي الكثرة ، والتعمق يكون التفاوت والتمايز لدى الفرقاء « في معرفة الشيء الواحد نفسه » بعبارة أبي الوليد - ... القاطعة بوحدة الحقيقة مع تفاوت طرق

فريق من ذات الحقيقة الواحدة .. «فالطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه .. والتي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدها الصحابة .. تنحصر في جنسين : دليل العناية ، ودليل الاختراع ... ولقد تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعينهما طريقة الخواص ، وأعني بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، أعني أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدْرَك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، أعني من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء: «إن الذي أدرك العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلاليين من قِبَل الكثرة فقط ، بل ومن قِبَل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه . فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى

(١) المصدر السابق . ص ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٤ .

إدراكها ، والنسب المدركة منها ، وعمق الإدراك لها ..

وابن رشد عندما مايز في تأليفه بين الكتب التي توجه بها إلى الجمهور - مثل « مناهج الأدلة » - والتي وجهها إلى الحكماء - مثل « فصل المقال » - لم يصنع ذلك لتعدد الحقيقة واختلافها باختلاف المخاطبين بهذه الكتب - كما فهم الكثيرون من عباراته - .. وإنما أراد - في « مناهج الأدلة » - مخاطبة الجمهور المعتقد - خطأ - مخالفة الحكمة للشريعة، فعرض لهذا الجمهور أصول الشريعة ؛ وذلك لإثبات أنها لا تخالف الحكمة .. كما أراد - في [ فصل المقال ] - مخاطبة المنتسبين إلى الحكمة ، المعتقدين - خطأ - مخالفة الحكمة للشريعة ، فعرض لهم أصول الحكمة ، وذلك لإثبات أنها لا تخالف الشريعة .. فاختصاص كل كتاب بالتوجه إلى فريق من الفرقاء ، والبدء معه بعرض الأصول التي ينحاز إليها ، نابع من تحيز كل فريق - أحدهما لأصول الشريعة .. والثاني لأصول الحكمة - مع توهم التعارض بينهما ، وذلك وصولاً بالفريقين ، كل من نقطة انخيازه ، إلى إثبات الحقيقة الواحدة ، وهي تأخى

الحكمة والشريعة دائماً وأبداً .. وفي نص حاسم لهذه المسألة التي لعبت دوراً كبيراً في شيوع قول ابن رشد بتعدد الحقيقة باختلاف الجمهور ، وتميز الكتب التي يخاطب بها كل فريق .. يقول ابن رشد : « فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها . وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها ، من الذين ينتسبون للحكمة ، أنها ليست مخالفة لها . وذلك بأن يُعرّف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة ، أعني لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأى في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها ، وإما رأى خطأ في الحكمة ، أعني تأويل خطأ عليها .. ولهذا المعنى اضطررنا ، نحن ، في هذا الكتاب - « مناهج الأدلة » - أن نُعرّف أصول الشريعة ، فإن أصولها إذا توفقت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها . وكذلك الرأى الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعرّف أن السبب في ذلك أنه لم يحيط علماً بالحكمة ولا بالشريعة . ولذلك

اضطررنا ، نحن أيضا ، إلى وضع قول ،  
أعني : « فصل المقال في موافقه الحكمة  
للشريعة »<sup>(١)</sup> .

فمعنى أن كتاب « مناهج الأدلة »  
موجه إلى الجمهور ، هو أنه رد على  
شبهات الجمهور المعتقد مخالفة الشريعة  
للحكمة ، يعرض أصول الشريعة ،  
ليثبت أنها لا تخالف الحكمة .. ومعنى  
أن كتاب « فصل المقال » موجه إلى  
المنتسبين إلى الحكمة ، أنه رد على  
شبهاتهم التي حسبوا بسببها مخالفة  
الحكمة للشريعة ، وذلك بعرض أصول  
الحكمة ، وإثبات أنها غير مخالفة  
للشريعة ..

والحقيقة واحدة ... والحق لا يتعدد،  
في كل الحالات ، وعلى اختلاف  
أصناف فطر المخاطبين .

فالقصد من « التأويل » ، عند ابن  
رشيد ، هو « الجمع بين المعقول  
والمقول »<sup>(٢)</sup> .. لأن الحقيقة في المعقول  
والمقول واحدة ..

والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر

والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين  
قرائحهم في التصديق ، والسبب في  
ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه  
الراسخين في العلم على التأويل الجامع  
بينها<sup>(٣)</sup> . فالظاهر والباطن لاختلاف  
الفطر في طرق التصديق بالحقيقة  
الواحدة ، وليس لتعدد الحقيقة ،  
والتأويل جامع بين الفطر وليس مُعَدِّداً  
للحقيقة ..

« وإن مبادئ الشريعة .. مثل الإقرار  
بالله ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية  
والشقاء الأخروي ، تفضي جميع  
أصناف طرق الدلائل - الخطابية ،  
والجدلية ، والبرهانية - إلى معرفتها ؛  
فتكون ممكنة للجميع »<sup>(٤)</sup> .

« ولا يجوز التأويل في مبادئ الشريعة  
- [لأن التأويل هو عمل العقل في  
الانتقال بدلالة اللفظ من الحقيقة إلى  
المجاز - وفق قوانينه -] - وهذه  
« المبادئ أمور إلهية تفوق العقول  
الإنسانية .. وواجب كل إنسان أن يسلم  
بها ويقلد فيها » - فحقائقها لا تتعدد ،

(١) المصدر السابق . ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

(٢) ( فصل المقال ) ص ٣٢ .

(٣) ( المصدر السابق ) . ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٤) ( المصدر السابق ) . ص ٤٥ ، ٤٦ .



لإدراكها بجميع أصناف طرق الدلائل .. ولعجز العقول عن أن تدرك « كيفية وجودها ؛ لأن هذا الوجود أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية » لاستطيع أن تدرك فيه غير ما يدركه الجميع « بأصناف طرق الدلائل »<sup>(١)</sup>.

تلك هى حقيقة « الرشدية الإسلامية » ، التى عبرت عنها إبداعات فكر ابن رشد ، إذا نحن قارناها « بالرشدية اللاتينية » ، التى ألصقت مقولاتها ، زوراً وبهتاناً ، بفيلسوفنا الإسلامي ، إبان الصراع الذى خاضته الكنيسة الأوربية ضد « الرشديين اللاتين » ..

وإذا كان التزوير ، الذى استظل باسم ابن رشد فى القرن الثالث عشر الميلادى لينسب إليه نقيض فلسفته ، إنما يعد « اغتيالاً لإسلامية فيلسوفنا » .. فإن هذا التزوير يعود اليوم على يد دعاة التزوير - الوضعي والمادي الغربي - محاولاً « اغتيال إسلامية فلسفة ابن رشد » مرة أخرى ، وذلك عندما يزعمون أن « الرشدية اللاتينية » هى حقيقة فلسفة ابن رشد ، وأنه

هوالمؤسس للتزوير الوضعي العلماني اللاديني ، الذى تبلور فى الغرب بالقرنين السابع عشر والثامن عشر .. فهم يتوسلون « بالتزوير » لنبتلع طعم « التزوير الغربي » ، الذى يريدون إحلاله محل الخيار الإسلامى فى التقدم والنهوض ..

وإذا كانت هذه الصفحات قد أبرزت تناقض « الرشدية الإسلامية » مع مقولات « الرشدية اللاتينية » ، فلعل فى الإشارة إلى معالم مقولات التزوير الغربي الوضعي والمادي - التى استحصلناها من كتابات فلاسفته - كما عرضها دعائه - ما يشهد على زيف دعوهم تأسيس ابن رشد لهذا التزوير ..

إن من أبرز مقالات التزوير الغربي :  
١ - « أن الإنسان حيوان طبيعي - اجتماعي ، فهو جزء من الطبيعة ، وهى التى تزوده ، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله - فليس خليفة لله ، خلقه ، وكرمه بأن نفخ فيه من روحه ، وفضله على سائر المخلوقات .. وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة ، يجدها فى العاطفة والشهوة وحدهما » ..

(١) (تهافت التهافت) ص ، ١٢٤ ، ١٢٥ .

٨- «واستنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية .. وحصر علاقتها بالسعادة واللذة لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية .. مع جعل الأولوية للإحساسات الفزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية ، فالأخلاق من صنعنا ، ومن ثمرات خبراتنا ، وهى مستندة إلى الحالة الفزيقية ..»

٩- «وإحلال «الاجتماعية» محل «الدينية» سبيلا لتحقيق السعادة الدنيوية - بالعاطفة والشهوة - ، فالطبيعة هى التى أوجدت الإنسان ، والمجتمع هو المسئول عن سعادته ..»

١٠- ورد القوانين إلى أصول فزيقية وتاريخية.. وتحرير التاريخ من السنن الإلهية ، وتفسيره بمفاهيم طبيعية ، أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية<sup>(١)</sup> ..

تلك هى «الوصايا العشر» للتنوير الغربي ، الوضعي العلماني .. كما صاغها فلاسفته ، وعرضها دعائه ، الذين يجددون اليوم محاولات أسلافهم «إغتيال إسلامية الفلسفة الرشدية» ؛ ليتسللوا بهذا «التنوير - اللاديني» إلى عقول الأمة المسلمة ، تحت ستار اسم

٢- «وحصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة ، والطبيعية المحسوسة ، لا العالم الآخر ، أو ما وراء الطبيعة ..»

٣- «والوقوف ، في الدين ، عند «الدين الطبيعي» الذي هو إفراز بشري من صنع العقل ، لا «الدين السماوي» ، المتجاوز للطبيعة .. واعتبار الشعور الديني مزيجاً من الخوف الخرافي والرغبة في تغيير ظروف مؤلمة ..»

٤- «وتحرير العقل من سلطان الدين ، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين ، وجعل السلطان المطلق للعقل ، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده ..»

٥- «وإحلال العلم محل الميتافيزيقا .. وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة «النقلية» و«الوجدانية» ..»

٦- «واعتبار الفكر وظيفة الدماغ .. فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء . وليس هناك نفس في الإنسان ..»

٧- «وإثارة الشكوك في مشروعية المطلق ، فالإنسان هو مقياس المطلق» ..

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٢٥ ، ٧٠ .

الفيلسوف المسلم ، والمتكلم ، والفقيه ،  
والقاضي ، والطبيب أبي الوليد ابن  
رشد ..<sup>(١)</sup> ..

فهل من علاقة حقيقية ، يدركها  
عقل نزيه ، بين فكر أبي الوليد - الذي  
وفق بين الحكمة - وهى الإصابة في غير  
النبوة - وبين الشريعة - التى هى  
الإصابة في النبوة - انطلاقاً من أن الله ،  
سبحانه وتعالى ، هو مصدر الكتاب  
والحكمة جميعاً؟ .. والذي فلسف علم  
الكلام الإسلامي ، وبرهن بالنظر العقلي  
على صدق الإيمان الإسلامي ؟ .. كما  
فلسف - كفقيه مالكي - اختلاف  
اجتهادات الفقهاء المسلمين ؟ .. وقاضي  
القضاة ، الذي عاش حياته يقضي بين  
الناس بشريعة الإسلام ؟ ..

هل من علاقة حقيقية ، أوحى  
متخيلة ، يمكن أن تقوم بن فكر أبي  
الوليد وبين الخيار الحضاري الغربي ،  
المؤسس على التنوير الوضعي العلماني؟  
أم أن الموقع الفكري لفيلسوف  
قرطبة ، هو كما رآه بحق الإمام محمد  
عبده : « فيلسوف إلهي ، ومذهبه  
مذهب إلهي ، قاعدته العلم .. »؟  
نأمل أن تكون هذه الصفحات قد  
حملت الإجابة الشافية والموضوعية عن  
هذا السؤال .. وأن تكون المكانية  
الفكرية - البارزة .. والراسخة - لابن  
رشد في النسق الفكري الإسلامي قد  
نفضت عنها غبار المتغربين وشبهات  
أصحاب الشبهات .  
والله من وراء القصد .. منه نستمد  
العون والتوفيق ...



(١) المرجع السابق . ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤١ .